

Violencia y racionalidad: una aproximación desde Hannah Arendt*

Héctor Mauricio Cataldo González¹

Universidad de Santiago de Chile

(Santiago, Chile)

RESUMEN

El artículo tensiona la distinción entre violencia y poder que sostiene Hannah Arendt, introduciendo una reflexión, de carácter preliminar, que, junto con compartir la condición racional de la violencia que defiende Arendt, indaga en la posibilidad de comprender que tal distinción es, en realidad, un mismo proceder, donde la violencia y el poder actúan al unísono. Para ello me valgo del análisis del *oikos* y de la *koinonía* griegos, y de la caracterización de lo social contemporáneo como extensión del *oikos* hacia el espacio público despolitizándolo, concluyendo que el individualismo contemporáneo es la expresión de la violencia y el poder es el mundo actual donde este individuo puede comportarse.

Palabras clave: Hannah Arendt, Violencia, Poder, Individualismo, Racionalidad.

Violence and rationality: an approximation of Hannah Arendt

ABSTRACT

The article strains the distinction between violence and power set by Hannah Arendt. Sharing the rational condition of violence that Arendt defends, by a preliminary reflection is explored the possibility of understanding such distinction as a same procedure, wherein violence and power act together. For this I use the analysis of the Greek *oikos* and *koinonía* and the characterization of contemporary social as an extension of the *oikos* towards the public space, depoliticizing it. In conclusion, contemporary individualism appears as the expression of violence and power in current world, where this individual can behave.

Keywords: Hannah Arendt, Violence, Power, Individualism, Rationality.

DOI: 10.25074/07198051.39.2387

Artículo recibido: 07/11/2022

Artículo aceptado: 29/12/2022

* El artículo se enmarca en las investigaciones que desarrolla el Grupo de estudios clásicos en comunicación (Grecco) en el Centro de Estudios e Investigación Enzo Faletto (Ceief) de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago de Chile, Usach. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1605-5706>.

¹ Doctor en Filosofía. Académico de la Escuela de Periodismo de la Universidad de Chile. Miembro del Grupo de estudios clásicos en comunicación (GRECCO) y del Centro de estudios e investigación Enzo Faletto (CEIEF). Correo electrónico: hector.cataldo@usach.cl

“Nadie puede gobernar sobre muertos.”

Hannah Arendt

INTRODUCCIÓN

El artículo comienza con la argumentación de Hobbes acerca de la racionalidad de la violencia y es contraargumentado con el planteamiento de Rousseau a este que nos hace ver que Hobbes funda los cimientos legales de una sociedad esclavista, basados en el hecho de que la (amenaza de) violencia asegura el cumplimiento de la ley. En este sentido, Arendt compartirá el argumento hobbesiano del “uso racional de la violencia” cuando la existencia de la vida humana depende de la voluntad humana. Luego realizo un análisis de la relación violencia/poder (política) bajo el marco teórico de Arendt para sostener que estos actúan al unísono y que, de acuerdo con este, la expresión moderno-contemporánea de la violencia es el individualismo. De este modo, refuerzo la idea de que la violencia tiene un origen/sustrato racional y que esta y el poder actúan de consuno (en oposición al argumento de Arendt).

En cuanto a la metodología para la elaboración de este artículo, empleo la lectura analítica de los conceptos que articulan la argumentación central del escrito, dilucidando los supuestos que enlazan y constituyen el engranaje discursivo de los textos en cuestión. El texto está dividido en tres secciones, cuya utilidad de lectura es marcar los tiempos argumentativos. Cada uno es inclusivo con respecto al anterior.

LA CONDICIÓN RACIONAL HOBBSIANA DE LA VIOLENCIA: LA SOBREVIVENCIA REQUIERE DE LA VIOLENCIA

En el registro hobbesiano, la violencia está bajo el alero de la razón. En efecto, Hobbes (1984) plantea que la primera prerrogativa de la razón es que el individuo se mantenga vivo, sea por medio de la paz o por medio de la guerra:

Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres. De aquí que resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, *cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra*. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: *buscar la paz y seguirla*. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: *defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles* (p. 140).

De este modo, Hobbes conecta la necesidad imperiosa de mantener la vida con la violencia necesaria para realizarla. Como sabemos, la *guerra de todos contra todos* es el campo anterior a la conformación del Estado y, por tanto, siempre latente si se da el caso de que los súbditos rompan el pacto por el cual el Estado se ha conformado. Lo crucial es, pues, que la conexión entre la razón y la violencia es “pre-estatal” y se extiende a la

consolidación de la estructura estatal. Ahora bien, si tomamos el argumento que Rousseau desarrolla contra Hobbes en *Del contrato social* (1985, pp. 13-20), el Estado hobbesiano es, más bien, una organización jurídica de la esclavitud pues la legitimidad del cumplimiento de las leyes está fundada en la fuerza y no en la razón. En efecto, en el *Leviatán*, Hobbes (1984) plantea que el miedo es la pasión que constituye la sensación constante y permanente de la condición natural, del mundo pre-estatal. El miedo a una muerte violenta, terrible, dolorosa, es cambiado por la paz que el Estado aseguraría una vez que se ha pactado el cumplimiento de un requisito contractual básico: el que todos desistan de matar a otros para lograr mantenerse vivos. De este modo, los contratantes “entregan” la potencia de matar al monarca, al Uno que cuidará de que ningún súbdito emplee esa potencia contra otro, y de hacerlo, deberá sufrir la fuerza de la ley, es decir, se dejará caer sobre el súbdito que no respetó la ley todo el peso mortífero de la violencia concentrada del Uno.

De cierto modo, el contrato hace que los individuos pasen de temer a los muchos para solo temer a Uno. Además, queda una pregunta dando vueltas, a saber: ¿cómo se entrega la potencia de matar a alguien? ¿No será que la potencia de matar no se puede entregar y lo que ocurre, en realidad, es que el súbdito se niega a ponerla en funcionamiento porque el Uno tiene una potencia y capacidad inigualable con respecto a la fuerza de asesinar violentamente? De ser así, la violencia y el miedo siguen siendo elementos nucleares, ahora, en la conformación y núcleo del Estado. La racionalidad de la paz está nutrida por la amenaza de la violencia, esto es, la paz está garantizada a partir de un miedo originario que hace de pivote en el tránsito de la condición natural a la conformación del Estado, y que jamás desaparece. La relación entre violencia, en cuanto ejercicio de esta, y la razón no es solo nominal, es decir, no son dos ámbitos que se encuentran y relacionan, sino que, más bien, se constituyen. En el argumento de Hobbes, la violencia del Uno supone toda una serie de instrumentos, herramientas, mecanismos y tecnologías (al decir de Foucault (2006, pp. 264 y ss.)) dispuestos de tal forma que configuran una cierta unicidad de ambas esferas. El propio Hobbes así lo atestigua cuando ancla la espada a la ley, no porque la ley sea la expresión de la razón, sino porque la espada, la fuerza, la violencia es la racionalidad que hace posible el cumplimiento del pacto. Y he aquí el punto interesante: *la violencia es racional*.

Contemporáneamente, Hannah Arendt sostiene una tesis similar, apoyada por los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial. Sin sobresaltos, somos testigos de la conexión intrínseca entre racionalidad y violencia, al punto de sostener que *la violencia es racional*, y no irracional como se podría argumentar en muchos espacios académicos y no académicos. Como vimos, el primer indicio o señal lo entrega Hobbes, y lo hace en el momento en que propone establecer los pilares del Estado moderno: la razón es la que mandata a que hagamos o la paz o la guerra para mantenernos vivos. De este modo, ya Hobbes nos advierte que la violencia está en directa relación con la necesidad del individuo de mantenerse vivo. ¿Y cómo nos vamos a negar a poner en funcionamiento toda nuestra inteligencia cuando es nuestra vida la que está en juego, así como puede estarlo el Estado

en algún momento de su existencia? Pensemos en el argumento arendtiano acerca del advenimiento de la esfera social como supresión o empequeñecimiento tanto del espacio público como del espacio privado –y de la dimensión de lo íntimo– y, por tanto, del copamiento de la vida cualificada (*bíos*) por parte de la vida “biológica” (*zoé*), lo que trae, en palabras de Arendt, la absorción de la política al campo siempre perenne de la satisfacción de las necesidades de la población, pasando a ser la vida biológica, el mantenerse vivo, como plantea Hobbes, el interés primordial de las políticas de gobierno (Arendt, 1967, 2009). Que la violencia sea racional implica, entonces, que sea primordial que las satisfacciones de los requerimientos para la vida se lleven a cabo o, de lo contrario, se caerá en la condición de miseria o precarización que conduce a la *guerra de todos contra todos*. De este modo, una sociedad precarizada o miserable es violenta por definición.

Así, pues, si mantenerse vivo trae aparejado el uso de la violencia cuando corresponda, e incorporamos las condiciones de desigualdad social, la pobreza, la precariedad de la existencia humana, la violencia resulta, hobbesianamente hablando, en un medio indispensable para sostener la vida. En principio, pues, se justifica el uso de la violencia que reivindica el “mantenerse vivo”, sobre todo pensando en la vida precarizada y miserable, y, sin embargo, no podemos rehuir que existe una violencia que proviene de la clase dominante, es decir, de la que se da por llamar “violencia legítima del Estado”, a saber, la policía y las fuerzas armadas, que son hoy las que detentan el monopolio de la implementación del desarrollo tecnológico como bastión de esa violencia, esto es, la investigación, innovación y desarrollo de armas, sean de destrucción masiva o de disuasión, control, vigilancia, coacción, represión, etc. Todas ellas requieren de la inteligencia humana para concebirse y pensarse. Y, por tanto, ¿acaso no es racional, entonces, la violencia, la guerra? Hasta aquí, sin embargo, hemos seguido el supuesto de que la violencia emerge o surge cuando las condiciones de existencia están en peligro inminente de no ser satisfechas y, por tanto, de morir.

LA RACIONALIDAD DE LA VIOLENCIA ARENDTIANA Y SU PELIGRO: PROTECCIÓN Y VIRTUD DEL PODER

Sin embargo, hay un ligero cambio en la comprensión de la violencia si seguimos la ilación que nos ofrece Arendt en *Sobre la violencia* (2005), precisando la conexión entre violencia, afectos y racionalidad, pero distinguiendo la violencia de la política como lo plantea la autora, siendo esta un punto polémico a todas luces, sobre todo una vez leído *Sobre la revolución* (1967). Arendt nos dice al respecto que:

... el más claro signo de deshumanización no es la rabia ni la violencia sino la evidente ausencia de ambas. La rabia no es en absoluto una reacción automática ante la miseria y el sufrimiento como tales; nadie reacciona con rabia ante una enfermedad incurable, ante un terremoto o, por lo que nos concierne, ante condiciones sociales que parecen incambiables. La rabia sólo brota allí donde existen razones para sospechar que podrían modificarse esas condiciones y no se modifican. [...] El quid está en que, bajo ciertas circunstancias, la violencia –actuando sin argumentación ni palabras y sin

consideración a las consecuencias– es el único medio de restablecer el equilibrio de la balanza de la justicia. [...] En este sentido, la rabia y la violencia, que a veces –no siempre– la acompaña, figuran entre las emociones *humanas* “naturales”, y curar de ellas al hombre no sería más que deshumanizarle o castrarle (2005, pp. 85-86).

La cita es clara en bastantes aspectos que conciernen al desarrollo de la argumentación en cuestión. Lo primero es que la ausencia de rabia y violencia ante actos injustos es una señal de deshumanización. Lo inhumano, podríamos decir, es quedarse indiferente frente a este tipo de actos. Pero, ¿qué es un acto injusto? La señal de Arendt es por la vía indirecta, esto es, nos volvemos violentos ante acciones injustas, que dañan y menoscaban la integridad humana, y que se pueden modificar, pero no se toman las decisiones para hacerlo, esto es, se decide mantenerlas o se omiten. Por tanto, y para retomar el ejemplo contextual de los párrafos anteriores, si las condiciones de pobreza y miseria continúan, continúa la violencia. Luego, la violencia es capaz de contribuir a restablecer la justicia, siendo un acto de humanización emprender actos violentos. La *humanidad de la violencia*. A su vez, Arendt nos precisa el contexto en que esa violencia tiene sentido:

Arrancar la máscara de la hipocresía del rostro del enemigo, para desenmascararle a él y a las tortuosas maquinaciones y manipulaciones que le permiten dominar sin emplear medios violentos, es decir, provocar la acción, incluso a riesgo del aniquilamiento, para que pueda surgir la verdad, siguen siendo las más fuertes motivaciones de la violencia actual en las universidades y en las calles. Y esta violencia, hay que decirlo de nuevo, no es irracional. Como los hombres viven en un mundo de apariencias y, al tratar con éstas, dependen de lo que se manifiesta, las declaraciones hipócritas –a diferencia de las astutas, cuya naturaleza se descubre al cabo de cierto tiempo– no pueden ser contrarrestadas por el llamado comportamiento razonable. Sólo se puede confiar en las palabras si uno está seguro de que su función es revelar y no ocultar. Lo que provoca la rabia es la apariencia de racionalidad más que los intereses que existen tras esa apariencia (2005, p. 86).

Así, en el planteamiento de Arendt, la violencia surge cuando se quiere desenmascarar al hipócrita que daña y menoscaba la dignidad de las personas, y en aquella demostración pueden ser aniquilados. Poner la vida en riesgo para desenmascarar a quien daña y miente por medio del uso enmascarado de las palabras, implica una relación estrecha entre el lenguaje y las cosas, el lenguaje y el mundo. Y toda vez que se use el lenguaje para engañar y/o mentir, entre otros usos perniciosos, habrá consecuencias violentas por quienes perciben y sospechan del engaño. Ahora bien, ¿qué ocurre, siguiendo la concepción de poder que sostiene Arendt, si este hipócrita no es sino la expresión de la clase dominante organizada, concertada para actuar de este modo, y no una persona aislada? ¿Y qué ocurre si los violentos son una clase que pretende desenmascarar esa conducta que acordaron los y las poderosas de la sociedad y, conforme a ello, se comportan, y “que le permiten dominar sin emplear medios violentos”? Estas dos preguntas suponen que la violencia lucha contra el poder, y en ambos casos, es una lucha racional. Empero, la autora nos va a precisar cuándo esta violencia se vuelve “irracional”:

Esta violenta reacción contra la hipocresía, justificable en sus propios términos, pierde su *raison d'être* cuando trata de desarrollar una estrategia propia con objetivos específicos; se torna "irracional" en el momento en que se "racionaliza", es decir, en el momento en que la reacción durante una pugna se torna acción y cuando comienza la búsqueda de sospechosos acompañada de la búsqueda psicológica de motivos ulteriores (2005, p. 90).

Y más adelante agrega que

... la violencia, siendo por su naturaleza un instrumento, es racional hasta el punto en que resulte efectiva para alcanzar el fin que deba justificarla. Y dado que cuando actuamos nunca conocemos con certeza las consecuencias eventuales de lo que estamos haciendo, la violencia seguirá siendo racional sólo mientras persiga fines a corto plazo (2005, p. 107).

¿Por qué para Arendt convertir en acción, en una estrategia, la práctica violenta la vuelve irracional? En efecto, la violencia es justificable en el caso de la hipocresía, la mentira, el engaño, la falsedad, pero solo en su *momentáneo impulso*, podríamos afirmar. Así, ¿de qué dota la estrategia a la violencia como para que Arendt la llame irracional? Mi hipótesis es que la estrategia dota a la violencia de una cualidad que no le pertenece, es decir, la violencia puede ser solo el impulso inicial porque en su seno radica el desarmar todo poder, sin mediar argumentación alguna, y al dotarla de estrategia estaríamos perspectivando la destrucción por sí misma, restándole al lenguaje su potencia persuasiva, discursiva, deliberativa. Pero es, precisamente, lo que hace el fusil de guerra o el cuchillo o el puño amenazante a la cara. En el ejercicio de la violencia las palabras son mudas; es, como diría Foucault (Dreyfus y Rabinow, 2001, pp. 241-260), una relación directa con el cuerpo para inmovilizarlo u obligarlo a que se conduzca o se comporte según sea la herramienta o instrumento violento que cae sobre ese cuerpo (Dreyfus y Rabinow, 2001). En cambio, en el ejercicio del poder, este se sostiene sobre la base del hablar y actuar en común. En este sentido, la violencia tiene por *función* impedir que los otros se reúnan, esto es, que forjen poder. Debe impedir, principalmente, que los otros se logren comunicar puesto que así evita el actuar concertado. *Debe mantener separado a los que se quieren juntar, procurando su constante y perenne aislamiento* (Arendt, 2009). Escribe Arendt que

... para aniquilar el fenómeno del poder en el grupo revolucionario, hay que destrozarse el grupo, transformar a todos en individuos, no basta nunca con dejar al grupo sin poder. El poder se formaría inmediatamente de nuevo (2006, p. 155).

Así, pues, la violencia, si no puede aniquilar a los sujetos, los separa y los debe mantener en esa condición. De este modo, el individualismo es un símil de la esclavitud, pero más sofisticado, eficiente y eficaz. *Contemporáneo*. Despotenciar a los sujetos significa transformarlos en individuos, por medio de la violencia, de la fuerza, y esta transformación debe generar mecanismos para que los sujetos *quieran* mantenerse siendo individuos. *Quieran* estar separados. Si la violencia no puede transformarse en estrategia porque no construye nada y, al mismo tiempo, se debe asegurar que los sujetos *quieran* mantenerse siendo individuos, entonces, el poder y la violencia actúan en un mismo proceso, pero en

tiempos distintos, esto es, en la medida en que la violencia destruye toda posible potencia del grupo, el poder va *construyendo* el espacio en el que esos individuos se puedan mantener. Ahora bien, y de acuerdo con Arendt (2009), sabemos que el poder se genera en el *entre* de los libres que acuerdan actuar de conjunto, por tanto, los libres actuales que promueve el individualismo son aquellos que disponen de la violencia para impedir la potencia de los otros.

Así las cosas, la relación poder/violencia puede ser interpretada no solo en cuanto a su origen racional, sino que también en cuanto a su implicancia mutua, es decir, que *en la medida en que la violencia impide la gestación de un mundo, el poder va, al mismo tiempo, forjando el otro mundo en la yuxtaposición del impedimento del otro*. Se sigue, por lo tanto, que para forjar un mundo se requiere de la violencia organizada, esto es, la unidad y separación de violencia y poder, gestionando la separación de los unos, al mismo tiempo que se gestiona la unidad de los otros. Pero, y a modo de ejemplo, esta separación no puede ser antojadiza, y tiene que estar administrada de tal modo que adquiera coherencia y legitimidad para que voluntariamente las personas actúen conforme a ella. La industria cultural o la sociedad del espectáculo (o sociedad de masas o sociedad de consumo) actuales proporcionan el tejido que logra mantener separados y unidos a los ciudadanos como radioescuchas o televidentes, o pendientes, como si de un ritual sagrado se tratara, de las imágenes sucesivas que, una a una y de forma constante y permanente, advienen en los aparatos de realidad virtual. En efecto, hoy, la realidad virtual, en cuanto tecnología hegemónica de comunicación (Martín-Barbero, 1987), garantiza la unión-separación de las personas; garantiza la asepsia necesaria (Cataldo, 2020, 2018) que exige el ejercicio de la violencia.

LA DUALIDAD VIOLENCIA-PODER COMO DUALIDAD FORJADORA DE MUNDO: ESBOZO CRÍTICO AL PLANTEAMIENTO DE ARENDT

Como se sabe, en el análisis arendtiano, la violencia y el poder están distanciados. Y así lo afirma Arendt:

1. La violencia es medible y calculable y, por el contrario, el poder es incalculable e imponderable. Esto hace al poder muy "terrible", pero precisamente ahí está su propiedad eminentemente humana.
2. El poder surge siempre entre hombres, mientras que la violencia puede ser poseída por uno. [...]
3. De lo dicho se sigue que la violencia es siempre objetiva; la violencia es idéntica con los medios que utiliza –los batallones de la fuerza– mientras que el poder surge solamente en la acción misma y consiste en ella. Puede desaparecer en todo momento; es actividad pura (2006, p. 263).

Lo relevante para nuestro análisis es el punto dos de la cita anterior: "La violencia puede ser poseída por uno"; la violencia puede ser propiamente personal, toda vez que se disponga de instrumentos y herramientas para amedrentar o aplicar la fuerza necesaria y lograr el o los objetivos. Pero el poder es la acción misma, es la actividad material pura, es una relación movimentada que requiere la concertación de muchos/as para emprender lo acordado previamente, esto es, aquello que se determinó a partir del uso del lenguaje.

El poder es el *espacio* que se gesta *entre* las personas cuando han decidido emprender acciones al unísono y de conjunto, esto es, han comenzado a gestar un mundo. La violencia es el reverso del poder pues disuelve el *entre*, la *trama*, el *tejido*, pero para dar cabida a otro *entre*, otra *trama*, otro *tejido*, es decir, a otro *mundo*.

Ahora bien, en la mirada de la Atenas del siglo de Pericles, en el propio contexto donde se inventa la política y, por tanto, donde el poder adquiere su carne y sustancialidad, la política está inscrita en el espacio público, en la *koinonía*, y la violencia está inscrita en el *oikos*, o casa. Quizá sea la distinción entre *basileus* y *anax*, que introduce Jean Pierre Vernant (1992), un momento anterior de la distinción posterior entre política y violencia. En efecto, Vernant sostiene que la distinción entre *basileus* y *anax* abre el camino para la comprensión del nacimiento de la democracia y la instalación de la isonomía. Dice Vernant que la desaparición del *anax*, el rey absoluto, deja el camino para que haga su aparición el *basileus*, un rey entre reyes, esto es, un igual entre iguales. Este *basileus* es un ciudadano que, en su *oikos*, en cuanto *basileus*, es un *déspota*: manda absolutamente sobre sus hijos, hijas, esposa/s, esclavos/as. Y una de las particularidades de este mando es que no hay diálogo posible entre el *basileus* y los demás miembros del *oikos*. En este sentido, el lenguaje es reducido a un mero transmisor de palabras-órdenes que deben ser cumplidas a cabalidad.

Queda el *oikos* diagramado a una especie de reino pequeño, un reino al interior de la *polis*, y un reino efectivamente, pues el *basileus* gobierna a quienes habitan el *oikos* sin contrapeso alguno, bajo la disposición de la violencia. Sin embargo, la violencia no es un rasgo humano que haya que reducir al *oikos*, pues los enfrentamientos bélicos entre *polis* son tremendamente violentos. A su vez, los debates en el ágora son mimesis del enfrentamiento bélico, pero sin dar muerte al otro (Arendt, 2009); y aquí hay que buscar la distinción entre violencia y política, y a mi parecer, creo que es en el uso del lenguaje donde radica una posible distinción. En efecto, como argumenta Arendt, la función de la violencia es evitar la configuración de poder, es decir, evitar que otros confeccionen los tejidos para articular el poder, y el mecanismo consiste en impedir la comunicación. En la medida en que no puedan comunicarse, no pueden tejer la trama del poder, y se separan aislándose. De este modo, ejercer la violencia implica impedir la fluidez de los canales de comunicación de otros. La violencia impone el silencio a los otros, pero a la vez permite la fluidez comunicacional de *un* poder, precisamente el que impone el silencio. Así, impedir que los otros se reúnan, se ejecuta mediante diversos mecanismos: la muerte de los concertantes, su encierro, amedrentamiento, aislamiento, etc. Pues bien, allí donde *hay violencia y no hay política* el poder adquiere pleno sentido y, sin embargo, aquel poder que aplica la violencia para evitar la existencia de otro poder, ¿acaso no habría de concebirlo en una relación inmanente con respecto a la violencia? En efecto, el poder, siguiendo el hilo argumental propuesto por Arendt, hace emerger o surgir, a partir de la capacidad de comenzar, un mundo o mundos, pero ello implica la lucha abierta con la posibilidad de emergencia de otros mundos, y esa lucha es, la más de las veces, la guerra por imponer un mundo. En *Sobre la revolución*, Arendt sostiene una conocidísima distinción entre la

Revolución norteamericana y la Revolución francesa, atribuyéndole la cualidad de “revolución política” propiamente a la norteamericana, es decir, de que esta fue capaz de hacer emerger o surgir un nuevo mundo. Sin embargo, lo que Arendt omite es que el mundo norteamericano no surgió únicamente sobre la base de la voluntad de los colonos de querer vivir juntos independientes de los ingleses, sino que, a su vez, debieron de emprender sendas luchas (a muerte) con las culturas y mundos que existían en este “nuevo territorio” previamente a la llegada de los puritanos, y vencerlos, sea por medio del exterminio y la aniquilación o por el sometimiento y condena a vivir en “reducciones”. Y este proceso de gestación de mundo es extensivo al conjunto de Latinoamérica (Lazzarato, 2021; Quijano, 2000).

Escribe Arendt:

Cuando la ciudad-estado ateniense llamó a su constitución una isonomía o cuando los romanos hablaban de la *civitas* como de su forma de gobierno, pensaban en un concepto del poder y de la ley cuya esencia no se basaba en la relación mando-obediencia (2005, p. 55).

Así, pues, la violencia, más claramente, está enraizada en las relaciones de mando y obediencia, anulando las características del lenguaje como argumentación y/o persuasión o haciendo estéril el uso de estas: el hipócrita, retomando el ejemplo de Arendt, hace estéril el uso del lenguaje y, por tanto, invoca a la violencia como modo de relación. Y esta relación entre violencia y ausencia de lenguaje es fundamental en el planteamiento arendtiano (2009, pp. 200-205; 1984, pp. 118-154). José Carlos Bermejo (1997, pp. 21-45) plantea una perspectiva interesante de considerar para nuestra temática. Expone que la emancipación del *Logos*, con toda la complejidad que este proceso contiene y lo que esta palabra griega implica, se debe a una “fractura” al interior de la poesía clásica. Mientras éstos cantan los sucesos divinos, la poesía lírica comienza a cantar los sucesos humanos. Podemos sostener, entonces, que este giro en el relato de hechos hizo posible que el lenguaje comenzara a hablar el mundo experiencial, terrenal, de la vida cotidiana, diríamos hoy. Es probable, a modo de conjetura, que, a raíz de este nuevo enfoque, se vieran en la necesidad de crear nuevas palabras para referir el mundo que se les abre a partir de la percepción. Esta *autonomía del lenguaje*, como llamaría Bermejo a este proceso, coincide con lo que Vernant, y Arendt, por supuesto, llaman la *preeminencia de la palabra* (Vernant, 1992), esto es, cuando el lenguaje cobra una importancia inusitada en la aparición de la *polis*. Y Vernant situará el papel de la palabra junto al concepto de agonalidad, señalando que aquella no es más “el término ritual o la palabra justa”, sino que ahora es debate, contradicción, argumentación, discusión, persuasión, polémica. El uso del lenguaje reemplaza las armas del campo de batalla y, por tanto, la beligerancia, que es constitutiva de la isonomía de la *polis*, no es violenta, es decir, dada la absoluta igualdad entre los ciudadanos, donde ninguno manda ni obedece a otro, la palabra ya no es una orden, un grito que sale furioso de la boca del *basileus* o del *anax*, que busca la obediencia absoluta del receptor; la palabra, una vez que ya no es el palacio el centro de la ciudad, es decir, un *oikos*, sino el ágora, lo que está fuera del *oikos*, ha sido emancipada de tener que nombrar

un reducido aspecto de la dimensión que abarca lo humano para pasar a poder decir un mundo común que se abre ante los sentidos.

Ahora bien, en el registro arendtiano, la sociedad moderna, en cuanto "*sociedad*", es el *oikos* catapultado de las murallas que lo mantenían encerrado, evitando su escape hacia el espacio público (Arendt, 2009). En efecto, bajo una serie de procesos que ocurren en Europa, desde la guerra del Peloponeso, pasando por la conquista romana y la llegada del pensamiento y costumbres cristianas, hasta el despliegue y la bancarrota del feudalismo, se configura una dimensión nueva, según Arendt (1967), que ve su emerger con el triunfo de la Revolución francesa: *lo social*. Siguiendo a Arendt, el Estado moderno es un *oikos* por varias razones. Primero, porque tuvo que asumir la condición de precariedad y miseria de un buen conjunto de la población, por tanto, debió decidir políticamente acerca de cuestiones que conciernen a la mantención de la vida. Segundo, y derivada de la anterior, porque el Estado comienza a interesarse por la vida "animal", orgánica, "biológica" (*zoé*) de sus ciudadanos y no por la vida cualificada (*bíos*) de estos, es decir, y en consonancia con lo primero, debe procurar la vida biológica y no el mundo propiamente. Tercero, y en relación con las dos anteriores, establece una relación jerárquica entre sus ciudadanos, similar a la que establecía el *basileus* cuando gobierna el *oikos* griego. No olvidemos que el sistema representativo que se traduce hoy en Occidente como democracia expresa una verticalidad de decisiones que no ocurría en la *Polis* griega. Cuarto, la idea de consumo, que Arendt sintetiza en el concepto de *animal laborans*, sitúa al conjunto de ciudadanos en una relación mutua de desechabilidad, donde el interés personal debe ser un criterio de relación a satisfacer, siendo la "sociedad de consumo" el tipo ideal de configuración antropológica.

De este modo, el antiguo *oikos* ha resucitado, transfigurado, copando y mixturando la dimensión pública de los Estados, y yuxtaponiéndole a este, y cómo no podría ser, sus principales características, siendo una de ellas la violencia inherente a la relación de mando y obediencia, a su jerarquía incuestionable y a la tutela patriarcal de toda relación. Siendo así, Arendt va a considerar, y siguiendo en esto el pensamiento político griego de las formas de gobierno, que, en cuanto solo hay mando y obediencia, allí únicamente se gobiernan esclavos (2007, p. 49); de lo que se sigue que nuestras sociedades de consumo no solo son violentas, sino que, además, son sociedades de esclavos, aunque, poniendo atención a la semántica, llamarán *funcionario* al esclavo clásico (Arendt, 1998, 2008). Se sigue que allí donde unos pocos gobiernan a muchos otros (oligarquía) o uno gobierna a todos (monarquía o tiranía) existe tanto la violencia como la esclavitud. De tal modo que, para nuestro análisis, la violencia está radicada en el seno mismo de nuestras sociedades de consumo, y la hace posible, tensionando la diferencia que establece entre violencia y poder. Si la violencia genera individuos, y nuestra sociedad es individualista, se sigue, por lo tanto, que la violencia está en el corazón gestor de nuestras relaciones comunes y cotidianas, y el poder, en el intertanto, sería un fenómeno que solo ocurriría a nivel de elites o de ciertos sectores de la sociedad que se reúnen para establecer las líneas demarcatorias por las que se conduce y comparte el conjunto de la ciudadanía. Y, sin

embargo, surgen estas “anomalías”, los *overoles blancos*, por ejemplo, que resisten, solo en el intenso enfrentamiento momentáneo de la violencia, sin perspectivar la generación de un poder, pero en plena coherencia racional de una lucha contra la hipocresía. Los *overoles blancos* son *pura* violencia, es decir, les falta el poder: les falta la estrategia para erigir el mundo por el que luchan.

CONCLUSIONES

Me parece haber situado la necesidad de discutir la violencia no desde el lugar de quien la padece, sino desde el lugar de quien la ejerce, pero tampoco se trata de mirar el ejercicio de ejercer violencia como un asunto estrictamente causal y práctico. Más bien, como argumento en este escrito, la violencia está ligada con la necesidad de mantenerse vivo, por un lado, y, por otro, con la generación del individualismo como mecanismo o tecnología que hace posible la despotenciación de los sujetos o la potenciación programada, según sea el lugar que ocupará en el *oikos* contemporáneo este sujeto. Se sigue que esta despotenciación de los sujetos, o individualismo, los sitúa aprisionados sobre sus cuerpos, esto es, la violencia vuelca la potenciación a la mera satisfacción de las necesidades del cuerpo, que es propiamente el modo de funcionamiento del *oikos* griego clásico. Así, pues, la violencia articula la distancia entre los cuerpos individualizados, articula el modo y la manera de su relación: la ley, la norma jurídica y la *fuerza* que la acompañan así lo atestiguan.

La articulación entre violencia y poder (o política) no ha estado exenta de complicaciones, ya que, si bien está implícito en el escrito que de la violencia que se tematiza es la violencia política, bien puede parecer que de la violencia en general es de la que se habla a ratos. Y es que la propia tematización de la violencia otorga esa señal, toda vez que su análisis comienza en el *oikos* griego, espacio o ámbito totalmente distinto al de la política propiamente, aunque la definición de “ciudad-Estado” que se le entrega a la polis designa la *koinoné* y la *politéia* al mismo tiempo, y la violencia está adjunta al campo de la *oikonomía*. En este sentido, y extrapolando bastante los contextos y los conceptos, la violencia familiar es una violencia no política por definición. Sin embargo, hoy, y a raíz del copamiento que el *oikos* realiza de la *koinonía*, la violencia familiar se vuelve un problema político, sobre todo si miramos que el ejercicio consiste, en principio, en la lucha que los/as violentados emprenden contra el *basileus* (o la *clase* de los *basileus*) para lograr la libertad que estos niegan por distintas imposiciones trasmutadas como argumentos.

REFERENCIAS

- Arendt, H. (1967). *Sobre la revolución*. Madrid: Revista de Occidente.
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2006). *Diario filosófico. 1950-1973* (2 vols.). Barcelona: Herder.
- Arendt, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Madrid: Encuentro.
- Arendt, H. (2008). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Bermejo, J. C. (1997). Mito y filosofía. En Carlos García Gual (Ed.), *Historia de la filosofía antigua* (pp. 21-45). Madrid: Trotta.
- Cataldo, H. (2018). Unir separando: El individualismo tecnodigital. *Re-presentaciones*, (10), pp. 23-36. Escuela de Periodismo, Universidad de Santiago de Chile.
- Cataldo, H. (2020). La colonización del sudor: La internet de las cosas y despolitización política. *Qvadrata*, 2(4), 13-29. Universidad Autónoma de Chihuahua, México.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.
- Hobbes, T. (1984). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Madrid: Sarpe.
- Lazzarato, M. (2021). *Guerras y capital*. Buenos Aires: Tinta Limón, La Cebra, Traficantes de Sueños.
- Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas* (pp. 861-919). Buenos Aires: CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- Rousseau, J. J. (1985). *Del contrato social*. Madrid: Alianza.
- Vernant, J. P. (1992). *Orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós.